Research of Literary Texts in Iraqi Career
journal homepage: https://motounadabi.razi.ac.ir/
Online ISSN:
ISSN: 2821-2371

The Conceptual and Mystical Elucidation of the "Soul" (Jān) in the Masnavi-ye Ma'navi

Ali Soleimani [1*]

1. Corresponding Author,Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran. Email: soleimani.a@lu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 30/10/2025
Received in revised form: 05/02/2026
Accepted: 14/02/2026
Published online: 23/09/2026

Keywords:
Masnavi-ye Ma'navi,
Mawlānā,
Soul and Spirit,
Meanings,
Attributes and Characteristics of the Soul,
Body,
Rivalry and Companionship.

ABSTRACT

One of the significant subjects in the Masnavi is the "Soul" (Jān). It is discussed sometimes independently, sometimes in relation to the body (tan), and at other times within the discourse on form and meaning or the apparent and the hidden. This concept plays a prominent role in Mawlānā's mystical worldview. Due to the importance of the term "Soul", this research attempts to address the different meanings of the word "Jān" in the Masnavi using a descriptive-analytical method. Following this initial analysis, by relying on the situational and thematic contexts and the intra-textual signs of the couplets, and by juxtaposing Mawlānā's scattered statements throughout the Masnavi, a comprehensive picture of the types of the "Soul" and its characteristics will be presented. Finally, we will examine the relationship between the soul and the body. Through this investigation, we found that in the Masnavi, apart from the various types of souls with different degrees and capabilities, Mawlānā also attributes a multifaceted and polysemous application to the word "Jān," using it in various meanings such as: spirit (rūḥ), divine saints (awlīyā'), the Divine Essence (Dhāt-e Ilāhī), heart (del), intellect ('aql), etc. Furthermore, we found that Mawlānā attributes specific characteristics to the soul, such as vastness and limitlessness, not being corporeal in origination, possessing a voice of divine revelation, permanence and eternity, being inconceivable and beyond comprehension, being of the Throne ('arshī), being devoid of any gender, and so forth. Although most of these are in opposition to the body, the relationship between the soul and the body in the Masnavi is not solely based on opposition. Rather, alongside expressing this opposition and rivalry, Mawlānā also speaks of a "companionship" (rafāqat) that has occurred based on divine benefits and wisdom.

Cite this article: Soleimani, A. (2026). The Conceptual and Mystical Elucidation of the "Soul" (Jān) in the Masnavi-ye Ma'navi. *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 7 (3), 51-78.

© The Author(s).

Publisher: Razi University

DOI: 10.22126/ltip.2025.13078.1391

Extended abstract

Introduction

The concept of the "Soul" (Jān) stands as one of the most fundamental concepts in Islamic mysticism, holding a pivotal position in the intellectual constellation of Mawlānā Jalāl al-Dīn Balkhī. Although numerous studies have investigated various dimensions of Mawlānā's thought, a gap has been felt for a systematic study that comprehensively elucidates the concept of the "Soul" with all its aspects and dimensions in the Masnavi. This research has been conducted to fill this gap and present an integrated analysis of Mawlānā's intellectual system concerning the "Soul". The significance of this research lies in its uncovering of hidden layers of meaning and its presentation of a comprehensive picture of the hierarchy of the soul and its relationship with the body (tan), thereby offering a deeper understanding of this subject from Mawlānā's perspective. This study both contributes to the enrichment of Mawlānā studies and paves the way for comparative research in the field of Islamic mysticism and philosophy.

Method

This study employs a descriptive-analytical method, relying on the situational context and intra-textual signs within the Masnavi. Research data were collected through a complete study of all six books of the Masnavi and the systematic extraction of all couplets which were either directly or indirectly related to the subject of the soul. Subsequently, this data was classified and analyzed along four main axes: the meanings and concepts of the soul, the types and levels of the soul, the attributes and characteristics of the soul, and the relationship between the soul and the body. In this process, by juxtaposing Mawlānā's scattered statements throughout the entire Masnavi, a coherent and systematic picture of his thought was presented.

Results

Data analysis revealed that the "Soul" in the Masnavi is a multi-dimensional concept which has its own specific complexities. In the semantic dimension, the term "Soul" (Jān) in the Masnavi possesses significant polysemy and, depending on the situational context of the speech, is used in various meanings such as: spirit (rūḥ), divine saints (awlīyā'), the Divine Essence (Dhāt-e Ilāhī), jinn, the inner dimension (bātin), heart (del), and intellect ('aql). This semantic diversity indicates the conceptual richness of

this term in Mawlānā's thought.

In the ontological dimension, Mawlānā posits a precise and systematic hierarchy for the soul, which comprises five principal levels: the Animal Soul (Jān-e Haywānī), the Human Soul (Jān-e Ensānī), the Angelic Soul (Jān-e Malakī), the Soul of the Prophets and Saints (Jān-e Anbīyā wa Awliyā), and ultimately, the "Soul of the Soul" (Jān-e Jān), which is the Divine Essence itself. Each of these levels possesses its own specific characteristics and capacities. The criterion for distinction and superiority among these levels is the degree of awareness of divine mysteries and proximity to the Source of Being. The Animal Soul, which is oriented towards the world and is perishable, resides at the lowest level, while the "Soul of the Soul," which is the Beloved of immortal souls and the fountainhead of mysteries, is positioned at the highest level.

Concerning attributes and characteristics, the present study identified several principal attributes for the soul, which are vastness and limitlessness, not being corporeal in origination, possessing a voice of divine revelation, permanence and eternity, being inconceivable and beyond comprehension, unchangeability, being concealed and hidden, being without direction and without abode, being of the Throne ('arshī), being devoid of any gender, independence from means and causes, being spiritual, inclination towards transcendence, having wisdom and true love as its nourishment, having the ability to perceive and unveil mysteries, invulnerability, and fluidity. These attributes stand in direct contrast to the characteristics of the body.

Regarding the soul-body relationship, findings revealed that this relationship is not merely based on opposition but possesses a transcendent wisdom. On one hand, there exists a "rivalry" and struggle between the soul and the body, stemming from the soul's descent and its acquisition of negative attributes. On the other hand, there is a "companionship" and wise co-existence between the two, which pursues objectives such as the manifestation of the purity or impurity of souls, the perfection of the soul within the body, the proper ordering of the causes of the world, and the soul's gaining strength upon returning to the divine breath.

Conclusion

This research demonstrated that the "Soul" in the Masnavi is not a simple, unified concept, but rather a complex and multi-dimensional aspect of Mawlānā's thought, which can be elucidated within a coherent and systematic intellectual framework. The main achievement of this research is the presentation of a comprehensive and

integrated analysis of this concept, which holds value both in the theoretical dimension and in the practical dimension of the mystical path (sulūk). Theoretically, by presenting a systematic picture of the concept of the soul in the Masnavi, this study offers a deeper understanding of Mawlānā's mystical anthropology. Practically, outlining the hierarchy of the soul and elucidating its relationship with the body provides a roadmap for the mystical path, indicating that the ultimate goal of the human journey is the gradual liberation of the soul from the lower levels and its conscious return to the true Origin and divine Source. This research paves the way for comparative studies between Mawlānā's thought and other mystical and philosophical schools regarding the concept of the soul.

پژوهشنامهٔ متون ادبی دورهٔ عراقی
وبگاه نشریه: https://motounadabi.razi.ac.ir/
شاپای الکترونیکی:
ISSN: 2821-2371

تبیین مفهومی و عرفانی «جان» در مثنوی معنوی

علی سلیمانی [*1]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.
رایانامه: soleimani.a@lu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱

واژه‌های کلیدی:
مثنوی معنوی،
مولوی،
جان و روح،
معانی،
اوصاف و ویژگی‌های جان،
تن،
رقابت و رفاقت.

چکیده

از جمله موضوعات مهم مثنوی که گاه جداگانه و گاه در ارتباط با تن و جسم و گاه در ضمن بحث صورت و معنا یا ظاهر و باطن از آن سخن به میان می‌آید و نقش پُر رنگی در جهان‌بینی عرفانی مولوی دارد، «جان» است. به‌واسطهٔ اهمیت این واژه و موضوع، در این پژوهش تلاش خواهد شد تا به روش توصیفی-تحلیلی، در ابتدا به معانی مختلف واژهٔ «جان» در مثنوی پرداخته و سپس با تکیه بر بافت موقعیتی و موضوعی و نشانه‌های درون‌متنی ابیات و در کنار هم چیدن گفته‌های پراکندهٔ مولوی در مثنوی، تصویری جامع از انواع «جان» و ویژگی‌های آن ارائه شود. در پایان نیز به بررسی ارتباط میان جان و تن خواهیم پرداخت. از رهرو این بررسی دریافتیم که در مثنوی جدا از اینکه مولوی انواعی از جان را با درجات و توانایی‌های مختلف برمی‌شمارد، کاربردی چندوجهی و چند معنایی برای واژهٔ «جان» نیز قائل است و آن را در معانی مختلفی همانند: روح، اولیای الهی، ذات الهی، دل و عقل و... به‌کار می‌برد. افزون بر این، دریافتیم که مولوی اوصاف و ویژگی‌های ویژه‌ای همانند: گستردگی و نامحدودی، جسمانیة الحدوث نبودن، آوازِ وحیانیِ داشتن، بقا و جاودانگی، غیر قابل تصور و ادراک بودن، عرشی بودن، دور بودن از هرگونه جنسیّت داشتن و... برای جان قائل است که گرچه بیشتر این موارد در تقابل با تن قرار دارد اما رابطهٔ جان و تن در مثنوی صرفاً مبتنی بر تقابل نیست، بلکه مولوی در کنار بیان این تقابل و رقابت، از رفاقتی نیز یاد می‌کند که بر مبنای فواید و حکمتی الهی اتفاق افتاده است.

استناد: سلیمانی، علی (۱۴۰۵). تبیین مفهومی و عرفانی «جان» در مثنوی معنوی. *پژوهشنامهٔ متون ادبی در دورهٔ عراقی*، ۷(۳)، ۵۱-۷۸.

ناشر: دانشگاه رازی

حق‌مؤلف © نویسندگان.

DOI: 10.22126/ltip.2025.13078.1391

۱. پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

موضوعِ «جان» یا «روح» یکی از پُر چالش‌ترین مباحث مابعدالطبیعه است که از دیرباز در کانون تأملات فلسفی، کلامی و عرفانی بوده است. افلاطون در رسالهٔ *فایدون*، روح را جوهری نامرئی، غیرمادی و الهی و متعلق به عالم معقولات می‌داند که در تقابل با عالم محسوساتِ مادی قرار می‌گیرد و بدن به مثابهٔ زندانِ جان، مانع ادراک حقیقت توسط جان می‌گردد. از نگاه وی هر موجود مرکّبی در نهایت تجزیه شده و از بین می‌رود و جان چون موجودی بسیط و فاقد اجزاست، تجزیه‌ناپذیر و در نتیجه فناناپذیر خواهد بود. او خاطر نشان می‌سازد که همان‌گونه که خواب از بیداری و بیداری از خواب پدید می‌آید، زندگی نیز از مرگ سر برمی‌آورد و مرگ از زندگی؛ این چرخه دائمی، بقای جان را پس از مرگ بدن ضروری می‌سازد. بدین ترتیب، افلاطون در *فایدون* نه تنها جاودانگی و تجرّد جان را اثبات می‌کند، بلکه رسالت اخلاقی انسان در مسیر تربیت و آزادسازی آن را نیز ترسیم می‌کند (رک. افلاطون، ۱۳۶۶، ج۱: ۵۵۰-۴۹۱).

ارسطو در کتاب *دربارهٔ نفس*، نفس را نه یک جوهر مستقل و نه صرفاً یک عرض، بلکه آن را «کمال اول بر جسم طبیعیِ آلی» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۷۹) تعریف می‌کند که به بدن زنده امکان حیات می‌بخشد. وی برخلاف افلاطون، معتقد است که نفس و جسم از هم جدایی‌پذیر نیستند بلکه بدن، ماده است و نفس، صورت و موجود زنده، ترکیبی از این دو است (همان: ۸۲). ارسطو برای نفس مراتب و قوای سه‌گانهٔ «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس عقلانی» قائل است و نفس را نه یک موجود مستقل و آسمانی، بلکه صورت و فعلیت بدن زنده می‌داند و جنبهٔ عقلانی را تا حدی متمایز معرفی می‌کند که همین امر بذر بسیاری از بحث‌های بعدی در فلسفهٔ اسلامی، مسیحی و حتی فلسفه جدید دربارهٔ ذهن و روح شد.

فیلسوفان مسلمان با تلفیق میراث یونانی و آموزه‌های اسلامی به تکامل این مفاهیم و نظرات پرداختند؛ مثلاً ابن‌سینا معتقد است که ذات نفس را نه با روش‌های طبیعی، بلکه باید با امری فراتر از ماده و با دانشی که همان علم النفس است، شناخت. از نظر وی، نفس صرفاً صورت یا کمال بدن نیست، بلکه مدبّر آن است؛ بدین معنا که نفس جوهری مستقل است و نسبت آن با بدن نه انطباعی، بلکه تعلّقی است؛ یعنی در بدن حلول نمی‌کند بلکه آن را تدبیر می‌نماید (دیباجی، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۰). وی

اقسام نفس را در سه مرتبهٔ «نباتی»، «حیوانی» و «ناطقه» بیان می‌کند و نفس ناطقه را مجرد و غیرمادی می‌داند. به باور او، نفس انسانی هم‌زمان با پیدایش بدن حادث می‌شود، اما با مرگ بدن از میان نمی‌رود، بلکه جاویدان است؛ لذا حدوث و بقا در نفس به نحوی خاص جمع شده‌است (همان: ۶۴-۶۳). در دستگاه فکری ابن‌سینا، نفس حقیقتی مجرد و جوهری مستقل است که مدبّر بدن است و در عین حادث بودن با بدن، بقایی جاوید دارد و شناخت آن کلید وصول به معرفت الهی است.

پس از ابن‌سینا، سهروردی علم النفس را به مباحث الهیات نزدیک کرده و بر علم حضوری و معرفت درونی تأکید می‌کند. از نظر وی نفس یا نور اسفهبد، «نوری از انوار الهی، هستی صرف، جوهر مجردّ روحانی، مدّبرِ جسم و مدرک معقولات است. ثبوت آن به علم درونی و اثبات تجردش بر شهود باطنی استوار است؛ حدوث آن به افاضهٔ اشراقی عقل فعّال و مشروط بر حدوث جسم می‌باشد و ارتباطش با بدن نیازمند واسطه‌ای به نام روح حیوانی است که الطف اجسام، پراکنده در تمام بدن و حامل قوای نفس می‌باشد» (اسکندری، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۰).

خواجه نصیر طوسی در *اخلاق ناصری*، نفس را جوهری بسیط و غیرقابل تجزیه که نه جسم است و نه جسمانی، می‌داند که به ذات خویش هم مدرکِ معقولات است و هم مُدبر بدن که تنها دارای قوهٔ عاقله است و عقل نظری و عملی از شئونات آن است و دیگر قوا، جزء قوای طبیعی بدن به شمار می‌آیند (رک. طوسی، ۱۳۵۶: ۵۲-۴۸). از نگاه وی، نفس به اشتراک اسم چندین معنای مختلف دارد: ۱. نفس نباتی که نیروهای غاذیه و مُنمِیه و تولید مثل، کمک کنندهٔ آن هستند؛ ۲. نفس حیوانی که دارای دو قوّت ادراک آلی و تحریک ارادی است؛ ۳. نفس انسانی که تنها قوهٔ نطق را دارد و آن قوّت ادراکِ بی‌آلت و تمییز میان مدرکات است (همان: ۵۷-۵۶) و چون نفس بواسطهٔ قوهٔ ناطقه به دنبال تکامل است، تلاش می‌کند تا سایر قوا را در کنترل خود درآورد. به اعتقاد خواجه، علی‌رغم استقلال نفس و بدن، این دو به شدت بر روی هم تأثیرگذار هستند و این امر توسط رابطی به نام «روح بخاری» صورت می‌گیرد که حاصل ترکیب مزاج است.

پس از این بزرگان، ملاصدرا نیز دیدگاه جدیدی ارائه می‌دهد. وی پس از اثبات وجود و ماهیت نفس، آن را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی بالقوه» تعریف کرده و بر مبنای مبانی فلسفی خود همچون «حرکت جوهری» و «**جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن**»، نفس را حقیقتی ذومراتب به حساب می‌آورد که در بدو پیدایش، جسمانی و به‌واسطهٔ حدوثِ بدن، حادث است و در سیر تکاملی خود به سوی تجرد پیش می‌رود و در نهایت بعد از مرگ، به صورت عقل از تجرد تام برخوردار

می‌شود (رک. محمّدی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۲۰).

در برابر نگاه عقلی فلاسفه، عرفا با بهره‌گیری از میراث فلاسفهٔ یونان و ایران، با رویکردی شهودی و وجودی به تبیین جان پرداختند و با دادن هویتی عاشقانه، آن را تجلی و ظهوری از ذات حق دانستند. در میان این عارفان، **مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی** جایگاهی ممتاز دارد؛ چراکه وی توانسته مفاهیم پیچیدهٔ روح و جان را از افق شهود عاشقانه و تجربهٔ درونی به زبان شعر تبیین کند و حکمت را با ذوق و شور عرفانی درآمیزد. از دید وی، جان حقیقتی است که از اصل خود (خدا) دور افتاده و در این جهان غریب مانده است. این جان، **عاشقی** است که همواره در فراق معشوق حقیقی می‌سوزد و اشتیاق بازگشت دارد و تمثیل معروف مولوی از «نی» در آغاز مثنوی، به زیبایی این جدایی و نالهٔ جان را توصیف می‌کند.

۱-۲. ضرورت، اهمّیّت و هدف

هدف این پژوهش، تبیین منظومهٔ فکری مولانا دربارهٔ مفهوم و موضوع «جان» در مثنوی معنوی از طریق تحلیل سطوح معنایی، شناسایی انواع و مراتب آن، استخراج اوصاف جان و واکاوی رابطهٔ آن با تن است. این پژوهش تلاش می‌کند تا خلأ مطالعاتی پیشین را پُر کرده و با ارائه تحلیلی نظام‌مند و یکپارچه، درکی عمیق‌تر از این مفهوم محوری در عرفان مولوی ارائه دهد که هم در غنای مطالعات نظری و هم در تبیین مسیر سلوک عملی اثرگذار باشد.

۱-۳. پرسش‌های پژوهش

- با توجه به بافت موقعیتی و نشانه‌های درون متنی، واژهٔ «جان» در مثنوی از چه سطوح معنایی و مفهومی برخوردار است؟
- مولوی در مثنوی، چه انواع و مراتبی برای «جان» به تصویر کشیده است؟
- در مثنوی، چه اوصاف و ویژگی‌هایی برای جان بیان شده است؟
- رابطهٔ جان و تن در مثنوی چگونه است؟

۱-٤. پیشینهٔ پژوهش

درگذشته پژوهش‌هایی در موضوع جان و روح در مثنوی انجام شده است؛ مثلاً خلیفه عبدالحکیم در *عرفان مولوی* (۲۵۳۶)، به بریدن از جهان جسمانی و جنبهٔ عینی نفس برای رسیدن به جان پاک تأکید کرده‌است. همائی در *مولوی‌نامه* (۱۳۷۶)، به تفاوت روح حیوانی و جان انسانی و قدیمِ زمانی بودن

نفس انسانی از منظر مولوی پرداخته‌است. کریم زمانی در *میناگر عشق* (۱۳۸۳) بدون تحلیل و صرفاً با آوردن شواهدی از مثنوی، مواردی از عقاید مولوی درخصوص روح را عنوان‌بندی کرده‌است. کاشفی در *لب لباب مثنوی* (۱۳۱۹) و تلمذحسین در *مرآت المثنوی* (۱۳۱۶) نیز با آوردن عناوینی مختصر در بالای بعضی از ابیات، تلاش کرده‌اند تا فهرستی موضوعی از مثنوی ارائه دهند که به دلیل عدم تحلیل و بسنده کردن به یک عنوان کوتاه، چندان نمی‌تواند نشانگر اندیشه مولوی در موضوعات مختلف باشد. تقوی در مقالهٔ «جسم و جان در مثنوی مولانا» (۱۳۷۷)، اشاره می‌نماید که جان گوهری ملکوتی است که در قفس جسم اسیر شده و هدف انسان باید رهایی جان از این قفس برای رسیدن به وحدت باشد. در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی معنایی مفهوم جان در مثنوی معنوی با رویکرد متنی» (۱۳۹۲) از فریبا کاکاوندی نیز ماهیت، صفات، کُنش و ترکیب‌های جان، دل، روح، نفس و سِرّ و ضمیر بررسی شده‌است. اگرچه برخی از اوصاف جان یاد شده در این مقاله با پایان‌نامه فوق اشتراکاتی دارد اما صفاتی همچون: خون آشام بودن، پُر عیب بودن، کافر نعمت بودن، پژمردگی و پوسیدگی و در فاقه بودن و... در این پایان‌نامه برای جان شمرده شده که محل بحث و تأمل است! در مقالهٔ دیگری با عنوان «بررسی روابط بینامتنیتی تمثیل‌های تقابلِ جان با جسم و جهان در متون عرفانی» (۱۳۹۹) نیز نویسندگان با آوردن و مقایسهٔ نُه تمثیل با محتوایِ تقابل ذاتی جان با تن، هبوط جان به جسم و جهان و اسارت در آن، عروج جان از تعلقات جسم و جهان با مرگ ارادی، ترک تعلقات مادی و جذبهٔ الهی، روابط بینامتنی سه اثر *کشف‌الاسرار* میبدی و مثنوی‌های عطار و مولوی را نشان داده و ثابت کرده‌اند که عطار و مولوی از میبدی تأثیر پذیرفته‌اند. این مقاله هم چندان شباهتی با موارد بررسی شده در این پژوهش ندارد. نافلی‌شهرستانی و آقاحسینی در مقالهٔ «تحلیل بلاغی کلان استعاره‌ها و خرده‌استعاره‌های مفهومی جان در مثنوی معنوی» (۱۴۰۲)، به چهار کلان استعارهٔ «موجود زنده بودن»، «مکان بودن»، «شیء بودن» و «منبع روشنایی بودنِ» جان دست یافته‌اند که اشتراکی با این پژوهش ندارد. عزیزی‌علویجه (۱۴۰۳) نیز در مقالهٔ خود، ابتدا به بررسی ماهیت و چیستی نفس و حقیقت جان‌شناسی و بیان مراتب و لایه‌های آن از منظر مولانا پرداخته و سپس موانع جان‌شناسی از دیدگاه وی را بیان کرده است.

۱-۵. روش پژوهش و چارچوب نظری

پژوهش حاضر با **روش توصیفی-تحلیلی** و با **تکیه بر بافت موقعیتی و نشانه‌های درون‌متنی**، به واکاوی مفهوم و موضوع «جان» در مثنوی می‌پردازد. در این راستا، با گردآوری ابیات

پراکندهٔ این موضوع در شش دفتر مثنوی و در کنار هم نهادن آنها، الگویی ساختاریافته از اندیشهٔ مولانا در این حیطه به دست آمد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲. معانی متعدد جان در مثنوی

تکیه بر دو عامل بافت موقعیتی و موضوعی و استفاده از نشانه‌های درون‌متنی مثنوی، علاوه بر اینکه تصویر روشنی از معانی ابیات یک شاعر نمایان می‌سازد، معانیِ مختلف یک واژه را نیز آشکار می‌کند. مریم مشرّف در *نشانه‌شناسی[1] زبان عرفانی* با اشاره به نظریهٔ «وجوهِ معانی» مُقاتل بن سلیمان (۱۵۰هـ.ق)، اشاره می‌کند که مفسران در قرون اولیه برای یک واژه در آیات مختلف، معانی متعددی قائل بودند؛ مثلاً آنها با توجه به زمینهٔ کلام آیات مختلف برای واژهٔ «نور»، معانیِ «دین»، «ایمان»، «پیامبر»، «هدایت یافتن»، «روشنایی ماه و خورشید»، «علم» و... را ذکر کرده‌اند. این معانی گرچه به ظاهر نزدیک به هم هستند؛ ولی دقیقاً یکی نیستند و با خاصیّت چندمعنایی خود، سهم مهمی در تفسیر عرفانی دارند. البته باید دانست که هیچ یک از این وجوه امتیاز خاصی بر معانی دیگر ندارد و «زمینهٔ کلام» است که یکی از این وجوه را برجسته می‌کند؛ به عبارتی دیگر، این متن است که میان وجوهِ مختلف کلمه، یکی را برمی‌گزیند و ساختار عمودی معنی یا روند تأویل را ایجاد می‌کند (مشرّف، ۱۳۸۴: ۱۲۱-۱۰۹). با همین نگاه، یکی از معانی رایج «جان» در مثنوی، همان معنای «روح» است؛ در بیت زیر، مولوی جانِ باقی را با روح یکی دانسته:

لیک از تأنیث، جان را باک نیست　　روح را با مرد و زن اِشراک نیست
(مولوی، ۱۳۹۳، د۱: بیت ۱۹۷۵)

البته همیشه روح با جانِ باقی، یکسان نیست و گاه نوع دیگر جان یعنی جانِ حیوانی، مترادف و هم معنا با روح آورده شده:

از لعب بیرون نرفتی کودکی　　بی‌ذکات روح کی باشی ذکی؟
(همان، د۱: ۳۴۳۲)

همچنین باید اشاره کرد که مولوی گاه تفاوتی میان جان و روح نیز قائل است؛ مثلاً در بیت:

رفته در صحرای بی‌چون جانشان　　روحشان آسوده و ابدانشان
(د۱: ۳۹۶)

1. semiotics

می‌بینیم که به هنگام خواب، جانِ عارف به عالم غیب می‌رود اما جسم و روحش در این دنیا آسوده و راحت است. به‌واسطهٔ همین تفاوت جان و روح است که مراد از جان را، «نفس ناطقهٔ مجرد» و مراد از روح مصراع دوم را، «روح حیوانی» دانسته‌اند (زمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). لذا، ترادف روح با هر دو نوعِ جان باقی و جان حیوانی، یکی از معانی مد نظر مولوی از واژهٔ «جان» است.

در برخی دیگر از ابیات مثنوی، «جان» به معنای «اولیای الهی» است؛ مثلاً در بیت زیر مولوی «جان» را در معنای «اولیای الهی» و «جانِ جان» را در معنای «خداوند» گرفته و می‌گوید هر عملی که از اولیای الهی صادر می‌شود، از جانب حق است:

مـا رَمَیْـتَ إذْ رَمَیْـتَ راسـت دان هرچه کارَد جـان، بـوَد از جـانِ جـان

(مولوی، ۱۳۹۳، د۲: ۲۵۳۰)

در بیتی از دفتر ششم نیز می‌توان دید که جان، همان حضرت آدم (ع) است که ابلیس بر وی سجده نکرده و مطیع وی نمی‌شود (د۶: ۱۵۶). در بیت:

پس ز جانِ جان چو حامل گشت جان از چنـین جـانی شـود حامـل جهـان

(د۲: ۱۱۸۶)

نیز می‌توان دید که جانِ جان (: حق‌تعالی) نور فیوضات و معارف را بر جان (: اولیای الهی) نازل می‌کند و جان نیز در راستای ایفای نقش واسطه‌گری، این موارد را به جهانیان انتقال می‌دهد. گاهی نیز نه «جانِ جان»، بلکه «جان» در معنای «ذات الهی» استفاده شده است؛ مثلاً در بیت زیر، مولوی پنهان بودن ذات حضرت حق را از شدتِ ظهور و نزدیکی می‌داند:

جـان ز پیـداییّ و نزدیکـی اسـت گـم چون شکم پُر آب و لبْ خشکی چو خُم

(د۱: ۱۱۲۰)

علاوه بر معانی فوق، در ابیاتی که مولوی دربارهٔ معراج و چشم و دل سیری پیامبر(ص) از امور دنیوی سخن می‌گوید، واژهٔ «جان» در کنار «حُور» آمده است:

از پـی نظـارهٔ او حُـور و جـان پُـر شـده آفـاقِ هـر هفـت آسـمان

(د۱: ۳۹۵۰)

همنشینی و قرابت این دو واژه را هم می‌توان همانند موسی نثری ناشی از ترادف معنایی دانست و چنین نوشت: «آنکه برای دیدنش حوران بهشتی آفاق هفت آسمان را پُر کرده» (نثری، ۱۳۲۷، ج۱: ۲۶۱)، و هم می‌توان گفت که «جان» اسم جمع «جِن» و نقطه مقابل «حُور و پریان» است و مولوی برای

نشان دادن گستردگیِ استقبال‌کنندگان از پیامبر در شب معراج، این دو واژهٔ متضاد را در کنار هم آورده‌است. به هرحال، این نیز از دیگر معانی «جان» در مثنوی است.

استفاده از «جان» در معنای «باطن» از دیگر معانی این واژه است و همین باعث پیوند خوردن مباحث ظاهر و باطن با جان و تن نیز شده است:

بی‌خبر بودند از جان آن گروه　　کوه را دیده، ندیده کان به کوه

(مولوی، ۱۳۹۳، د۱: ۲۰۵۰)

افزون بر این معانی، گرچه در برخی از ابیات مثنوی، «دل» و «جان» دو مقولهٔ جدا از هم دانسته شده (د ۳: ۳۰۴۷ ـ ۳۰۴۶) اما ابیاتی هستند که نشان می‌دهند «جان» با «دل» و «عقل» یکی است؛ مانند ابیات ذیل که مولوی دربارهٔ دادن نعمت حق به جای نعمت‌های مادی و ظلم نکردن بر جان و دل و عقل و یا پرتو روح بودنِ جسم سخن می‌راند:

نعمت حق را به جان و عقل دِه　　نَه به طبع پُر زحیر پُر گره

بار کُن پیکارِ غم را بر تنت　　بر دل و جان کم نِه آن جان کندنت

(د۵: ۱۰۹۳ ـ ۱۰۹۲)

جسم سایهٔ سایهٔ سایهٔ دل است　　جسم کی اندر خورِ پایهٔ دل است؟

(د۶: ۳۳۰۷)

«یکی از صفات بارز روح انسانی توانائی تشخیص است و چون روح انسانی قادر است درست را از غلط، خیر را از شر، مطلق را از نسبی، زیبایی را از زشتی و... تشخیص دهد، آن را عقل نامیده‌اند» (چیتیک[1]، ۱۳۸۳: ۴۰). در ابیاتی از دفتر سوم نیز می‌بینیم که «دل» همان «جان» دانسته شده و مولوی اشاره می‌کند که دلِ حق‌جویِ گرفتار در تن از غذاهای دنیایی بهره می‌برد، حال آنکه قُوت اصلی دل و جان، لقاء الله و روی خداوند است (مولوی، ۱۳۹۳، د۳: ۴۰۱ ـ ۳۹۸). در ابیاتی نیز مولوی با یکی دانستن «دل» و «جان»، به تفاوت جان و دل مدعیان و مردم عوام با اولیای الهی می‌پردازد و معتقد است دل و جان اولیای راستین، پاک از جسم و گِل دنیایی است و روی به آسمان‌ها و عرش دارد اما دل و جان مدعیان دروغین و مردم عوام، زمینی است و حبس در امور دنیوی و جسمانی و همین خود مانع رسیدن آنها به دریایِ معانی الهی است (د۳: ۲۲۵۰ ـ ۲۲۴۵). در دفتر چهارم نیز مولوی با یکسان دانستن دل و جان، اشاره می‌کند که چون عرفا از فانی بودن تن اطلاع دارند، به دل یا جان روی می‌آورند و

1. Chittick

تلاش می‌کنند تا آن را به شمعِ دل یا جان که باقی هستند، مبدل سازند:

همچو عارف کز تنِ ناقص چراغ شمعِ دل افروخت از بهرِ فراغ
تا که روزی کاین بمیرد ناگهان پیش چشم خود نهد او شمعِ جان
(د۴: ۳۱۱۱ ـ ۳۱۱۰)

لذا می‌توان گفت که مولوی در مثنوی بنا به زمینهٔ کلام، واژهٔ «جان» را در معانی: «روح»، «اولیای الهی»، «ذات الهی»، «جن و جنیان»، «باطن» و «دل و عقل» استفاده کرده است.

۳. انواع جان در مثنوی

مولوی در مثنوی انواع مختلفی از جان را معرفی می‌کند که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند. وی گاه از جانی یاد می‌کند که رشد و نُموّ خود را از غذاهای دنیوی می‌یابد. در مقابلِ این جان، از جان دیگری نام می‌برد که جنسیّت ندارد و وابسته به نان نیست و به ذات خود قایم و متکی است و با وفاداری عاشقان، به صورت همیشگی و جاودانی در وجود آنها باقی می‌ماند (د۱: ۱۹۷۸ ـ ۱۹۷۷). در داستان پیر چنگی می‌توان دید که عُمر با گفته‌های خود جانی از پیر چنگ نواز ستاند و جانِ دیگرِ وی را زنده کرد (د۱: ۲۲۰۹). این جانِ مُرده، روی به دنیا و آن جانِ زنده شده، روی به الله دارد (د۱: ۲۲۴۲). در ابیاتی از دفتر ششم مولوی معتقد است که تفاوت انسان‌ها در معنا و مقدار آگاهی انسان‌هاست و هرچه جان آگاه‌تر باشد، نزدیکی وی به الله بیشتر خواهد بود (د۶: ۱۵۰). جان فاقد معنا و آگاهی نیز فقط در تن دنیایی ارزشمند است و در قیامت ناکارآمد خواهد بود. در داستان «فروختن صوفیان بهیمهٔ مسافر را جهت سماع» هم وقتی صوفیان خانقاه گِله می‌نمایند و جان خود را نیازمند غذای دنیایی می‌دانند، ذهن وقّاد مولوی نسبت به گفتار آنها واکنش نشان داده و چنین می‌گوید:

تخمِ باطل را از آن می‌کاشتند کانکه آن جان نیست، جان پنداشتند
(د۲: ۵۲۵)

از بیت فوق چنین برمی‌آید که در اندیشهٔ مولوی دو نوع جان دیده می‌شود که یکی جانِ رشد کننده از طعام دنیایی است که نباید جزو جان تلقی گردد و دیگری جان پرورش یابنده از نورِ حق است که جان حقیقی به‌شمار می‌آید. همچنین وی معتقد است با مرگ آدمی، جانِ حیوانی رفته و جان باقی که به‌واسطهٔ اعمالِ نیک، یاریگر دل و روشن‌کنندهٔ قبر تیره و صعود کننده به عالم دیگر می‌شود، جایگزین می‌گردد:

آن زمان کاین جانِ حیوانی نماند جانِ باقی بایدت بر جا نشاند
(د۱: ۹۴۳)

همچنین در ابیاتی «جانِ حیوانی» در تضاد با «جانِ ربّانی» دانسته شده‌است؛ همانگونه که نورِ چراغ برای روشن ماندن به عللی چون: فتیله، روغن و... نیازمند است، جان حیوانی نیز برای بقای خود به علل و اسبابی همچون: جسم، خواب، خوراک و حواس نیازمند است و تنها با آمدن ملک الموت است که این علل و اسباب سودمند نخواهد بود و جانِ حیوانی نابود خواهد شد و پس از مرگ، هیچ‌گونه اتحاد و وحدتی را تجربه نخواهند کرد و این یعنی صاحبانِ جانِ حیوانی هم از جهت جان و هم از جهت ظرف تن، متعدد و کثیرند و اتحادی در میان آنها وجود ندارد. در مقابل، دارندگانِ جانِ ربّانیِ رهیده از جانِ حیوانی، همانند نور خورشیدی هستند که با طلوع خود همه جا را روشن و با غروب خود همه جا را تیره می‌گردانند و این بدین معناست که جسمشان معدود لیکن جان یکی است (د۴: ۴۰۸ و۴۶۰ ـ ۴۲۶؛ د۵: ۲۸۸۱). در ابیاتی از دفتر دوم از دو نوع «جان کُلی» و «جان جزئی» بهره‌مند از جان کُلی سخن به میان می‌آید و اشاره می‌شود که با خاک شدن جانِ جزئی آدمی در برابر جان کُلی که همان باری‌تعالی است، قدرتی الهی در وجود فرد فانی پدید می‌آید (د۲: ۱۱۷۶ـ ۱۱۷۵). در ابیات دیگری نیز می‌بینیم که پس از پیوند دادن جانِ حیوانی به تن و صفات جسمانی، به ویژگی فنا و زوال‌پذیری این دو که متمایل به دنیا هستند، اشاره می‌شود و این درست نقطه مقابل جانی است که روی به آسمان و خداوند دارد:

حِلْیهٔ روح طبیعی هم فناست حِلْیهٔ آن جان طلب کان بر سَماست
(د۴: ۱۸۴۱)

جان اول مَظهرِ درگاه شد جانِ جان خود مَظهرِ الله شد
(د۶: ۱۵۲)

با در نظر داشتن این نکته که توجه به یک امر، مانع توجه به امر دیگری می‌شود، مولوی معتقد است که افراد بایستی توجه خود را از تن و امور جسمانی برداشته و به جانی که شعلهٔ ربّانی دارد (د۵: ۶۸۱) معطوف سازند. از طرفی ترس افراد از کُشتن جسم و بی‌خبری آنها از بودن دو جسم برای روح، یکی از موانع اصلی حرکتشان به سوی جان ربّانی و فنا شدن است؛ اولین جسمِ روح، همان جسم قابل لمسِ مادی و دنیایی است که گوشت و خون دارد. دومین جسمِ روح، همان جسمی است که در عالم خواب بر بُریده دستان متصور می‌گردد و حکمای اشراقی، صوفیان و حکمای فهلویِ ایرانی آن را «بدن مثالی»

و «جسد هَوَرقلیائی» می‌نامند. این بدن مثالی همان دستی است که شیخِ اَقطع بعد از بریده شدن دست دنیایی خود، با آن زنبیل می‌بافد (د۳: ۱۷۰۵)؛ دقیقاً علت بی‌ترسی ساحرانِ به ایمان رسیده به هنگام بریده شدن دست و پای خود توسط فرعون نیز بازمی‌گردد به اعتقاد آنها به جمع شدن اجزای فنا شده در عالم قیامت و آگاهیشان از وجود جسم مثالی (د۳: ۱۷۲۸ ـ ۱۷۲۱)؛ حتی بدون زره درآمدن حضرت حمزه به جنگ (د۳: ۳۴۱۹ به بعد) و بی‌ارزشی تن در نگاه وی و تمامی صوفیانی که مشتاقانه به سمت و سوی فنا حرکت می‌کنند، ناظر به همین مطلب است. در ضمن «قصهٔ مسجد مهمان کُش» نیز می‌توان دید که اطرافیان، مهمانِ فناجو را از ورود به مسجد نهی می‌کنند. بیان این مطلب سبب تداعی و توضیح دربارهٔ جانِ حیوانی و ویژگی‌های آن می‌شود. از نظر مولوی جان حیوانی، طبع آتشین دارد و از غذاهای مادی رشد می‌کند و با قطع علف مادی از بین خواهد رفت. از طرفی این جانِ حیوانیِ زمینی، پرتو و سایه‌ای از جان پایدارِ عالم غیبی است (د۴: ۱۹۵۸) و برخلاف اصل و منبعِ محکم و باقی خود، در معرض نابودی است و در نهایت به سرمنشأ خود بازخواهد گشت (د۳: ۴۲۲۵ ـ ۴۲۱۹). در ابیاتی دیگر نیز، سخن از دو نوع جان مَحرم و نامَحرم به میان آمده که این جان محرم برخلاف جان نامحرم، جان رهیده از صورت است؛ از طرفی این جان، جزوی از جان حضرت حق است و اصالتی از کوی ربّانی دارد و با بازگشتن به سرمنشأ خود، محتشم شده و می‌تواند هم عطای الهی را درک کند و هم روی دوست را ببیند و نیز خداوند صاحبانِ این نوع از جان را پس از فنا به بقا می‌رساند (د۳: ۴۶۸۱ ـ ۴۶۷۸).

از دید مولوی، بشر دارا به نیمی از صفات فرشتگی و نیمی از صفات حیوانی را می‌توان به سه دستهٔ «بشر مَلَکی» که در باطن به فرشتگان ملحق شده‌اند؛ «بشر حیوانی» که در باطن حیوان صفت شده‌اند و «بشر ملکی–حیوانی» که دارای ویژگی‌های هر دو گروه است (د۴: ۱۵۲۹ ـ ۱۴۹۷) تقسیم کرد و آنچه تعیین‌کنندهٔ جایگاه انسان است، میزان رهیدگی او از جان حیوانی و نزدیکی به جان الهی است و انسان‌ها می‌توانند با تلاش و جهاد، جان خود را از نفس اماره و تن حیوانی رها کنند و بشر مَلَکی شوند؛ منتهی رسیدن به این جایگاه مَلَکی منتهای آمال و انتهای راه جان نیست و جان به اقتضای ویژگی ترقی و شرفی که دارد، قصد بالا رفتن از مرتبهٔ ملایک را نیز دارد. در ضمن داستان داوری داود نبی(ع) در جریان دعوای میان صاحب گاو و کُشندهٔ گاو، مولوی اصلِ دین را ایجاد روزنه‌ای در جان می‌داند و فردی که روزنی از نور الهی بر جان خود باز نماید، به اصل دین رسیده و دقیقاً علت کَرَّمْنا یافتن آدمی بر حیوانات، همین حضورِ نور الهی در جان آنها و کشف اسرار و معارف است (د۳: ۲۴۰۷ ـ ۲۴۰۴):

غیر فهم و جان که در گاو و خرست آدمی را عقل و جانی دیگرست
باز غیرِ جان و عقلِ آدمی هست جانی در ولیِّ آن دَمی
جانِ حیوانی ندارد اتّحاد تو مجو این اتّحاد از رُوحِ باد...
جان گرگان و سگان هر یک جُداست مُتّحد جان‌های شیران خداست
(د۴: ۴۱۴ ـ ۴۰۹)

مولوی با بیان سلسله مراتبِ «جان حیوان ← جان انسان ← جان ملایک ← جان خداوندان دل» بدین نکته اذعان می‌دارد که جانِ اولیایِ آگاه از اسرار و حقایقِ الهی بالاتر از ملایک و جان ملایک، بالاتر از جان انسان‌های عادی و جان انسان‌های عادی نیز بالاتر از جان حیوانات است و این خود درجه‌بندی جان و ارزشمندی و بلندمرتبگی جانِ اولیایِ رهیده از جان حیوانی را نشان می‌دهد (د۲: ۳۳۳۵ ـ ۳۳۲۶)؛ وجود چنین نکاتی است که سبب شده تا مولوی پیوسته در مثنوی از ذکاتِ روحی (د۱: ۳۴۳۲) سخن به میان آورد و از اولیا به‌عنوان کیمیاگر جانِ حس و حیوانی یاد کند (د۱: ۳۸۷۹) و اذعان دارد که با پیش‌روی و ارتقای آدمی در این مراتب، معارف و توانایی‌های والاتری نصیب وی خواهد شد و جان حتی نباید در پلهٔ ملایکی نیز توقف نماید. دقیقاً علت سجدهٔ ملایک بر آدم(ع) و جا ماندن جبرئیل از همراهی با پیامبر(ص) در شب معراج و اینکه اولیا و انبیا توانایی فرمان دادن و مطیع نمودن مخلوقات دیگر را دارند، به همین ارزشمندی جان و خبرداری از معارف و حقایق الهی و بالا بودن از مرتبهٔ ملایکی و به میزان رهیدگی آنها از گِل جسمانی و دنیایی (د۳: ۲۲۵۰ ـ ۲۲۴۹) باز می‌گردد:

بارنامهٔ روحِ حیوانی است این پیشتر رَو روح انسانی ببین
بگذر از انسان هم و از قال و قیل تا لبِ دریای جان جبرئیل
بعد از آنَت جانِ احمد لب گزد جبرئیل از بیمِ تو واپس خزد
(د۴: ۱۸۸۹ ـ ۱۸۸۷)

«مولوی معیار جان داشتن و زنده بودن را آگاهی می‌داند؛ نه آگاهی مفهومی و حصولی، بلکه شناختی حضوری که با خبر از جهان غیب و تجلیات حق تعالی است. این همان نقطهٔ محوری در حکمت متعالیه است که از آن به حرکت اشتدادی جوهر نفس تعبیر می‌شود» (عزیزی علویجه، ۱۴۰۳: ۸۳).

لذا در مثنوی انواعی از جان معرفی شده که تقدّم و تأخّر و ارزشمندی آن را، میزانِ درک این

جان‌ها از اسرار و معارف غیبی و نزدیکی به «جانِ جان» یا همان جانِ خداوندی تعیین می‌کند که در جدول ذیل طبق مطالب ذکر شده، بدان اشاره می‌کنیم:

جان حیوانی	جان انسانی	جان مَلَکی	جان انبیا و اولیا	جانِ جان
جان جزئی	جان جزئی	جان جزئی	جان جزئی	جانِ کُلی
فانی و زوال‌پذیر	فانی و زوال‌پذیر	نامیرا و جاودان	نامیرا و جاودان	معشوقِ جان‌های نامیرا
روی به دنیا	روی به دنیا	روی به الله	روی به الله	خودِ الله
بی‌خبر از اسرار	بی‌خبر از اسرار	آگاه از اسرار	آگاهی بیشتر از اسرار	سرچشمهٔ اسرار
دارای تفرقه	دارای تفرقه	دارای وحدت	دارای وحدت	سرچشمهٔ وحدت
نیازمند علل و اسباب	نیازمند علل و اسباب	دور از علل و اسباب	دور از علل و اسباب	خالق علل و اسباب

٤. ویژگی‌ها و اوصاف جان در مثنوی

در مثنوی ویژگی‌هایی برای جان بیان شده که شناخت آنها هم می‌تواند یاریگر ما در درک بهتر اندیشهٔ مولوی نسبت به جان باشد و هم موجب فزونی آگاهی ما نسبت به ویژگی‌های از دست رفتهٔ جان به هنگام هبوط در تن و دنیا شود. یکی از این ویژگی‌ها «گستردگی و نامحدودی جان» است. این ویژگی هم در پرسش فرستادهٔ روم که «مرغ بی‌اندازه چون شد در قفس؟» (مولوی، ۱۳۹۳، د۱: ۱۴۴۷) و هم در ابیات دیگر قابل مشاهده است:

می‌زند بر تن ز سوی لامکان می‌نگنجد در فلک خورشیدِ جان
(د۱: ۱۰۲۶)

حدِّ جسمت یک دو گز خود بیش نیست جانِ تو تا آسمان جولان کُنی است
تا به بغداد و سمرقند ای هُمام روح را اندر تصوّر نیم گام
(د۴: ۱۸۸۳ ـ ۱۸۸۲)

در داستانی از دفتر سوم، پس از سفید شدن غلام زنگی توسط پیامبر(ص)، خواجهٔ غلام، وی را نمی‌شناسد و او را قاتل غلام زنگی می‌خواند. غلامِ سفیدْ روی برای رفع اتهام و شناساندن خود به خواجه می‌گوید که گرچه رنگ چهره‌اش تغییر کرده اما می‌تواند با بیان اسراری اثبات کند که وی همان غلام سیاه است. با بیان این داستان، ذهن مولوی به سوی جان و تن رفته و اشاره می‌کند که برخلاف جسم که تغییرپذیر است، جان «تغییر ناپذیر و دور از رنگ‌پذیری و تعلق به عناصر مادی» است و این نیز یکی دیگر از ویژگی‌های جان است:

رنگ دیگر شد، ولیکن جانِ پاک فارغ از رنگ است و از ارکان و خاک
(د۱: ۳۱۸۹)

پس از آنکه طوطیِ بازرگان خبر حرکتِ هم‌جنسان خود در هندوستان را شنیده و سرد می‌گردد، جرِّ جرّار کلام ذهن و زبان مولوی را به سوی طوطیِ جان متداعی می‌سازد. در این بخش مولوی بسان ملاصدرا جان را «جسمانیة الحدوث» ندانسته و وجودِ جان را مقدم بر پیدایش این جهان می‌داند و بر این نظر است که قبل از پای‌ْبست شدن نفس کُل در جسم، آگاه بودن جان و روحِ عارفان حقیقی از آنهایی که قرار است گام در عرصهٔ وجود بگذارند (د۲: ۱۷۳)، نشانه‌ای از وجود جان در عالم عدم و **جسمانیة الحدوث** نبودن جان است و این نیز از دیگر اوصاف جان است (د۱: ۱۷۲۰ ـ ۱۷۱۷)

همچنین مولوی برای این جانِ نهان در درون افراد، آواز و ندایی کمالی (د۱: ۱۹۸۶) قائل است که از وحی می‌آید؛ البته مراد وی از آوازِ وحیانیِ جان، نه آن وحی تشریعی نازل شده بر پیامبران، بلکه سخن نهان از حس ظاهر و برآمده از حس باطن است و جان برخلاف گوشِ عقل و ظنِ آشنا با حس عیان، می‌تواند امورِ نهان از حس ظاهر را درک کند و آواز برآمده از باطن را بیرون دهد:

پس محل وحی گردد گوش جان وحی چه بْوَد؟ گفتنی از حس نهان
گوش جان و چشمِ جان جز این حس است گوشِ عقل و گوشِ ظن زین مُفْلِس است
(د۱: ۱۴۶۲ ـ ۱۴۶۱)

از نظر مولوی گرچه جسم، ظاهر است و روحِ حیوانی، مخفی، اما مخفی‌تر از روح نیز وجود دارد و آن عقل است و مخفی‌تر از عقل، روحِ وحی‌یاب است؛ به عبارتی، ترتیبی چنین از جهت نهان بودن برقرار است: «جسم ← روح ← عقل ← روحِ وحی‌یاب» و هر مرحله توانایی دریافت مرحلهٔ بالاتر از خود را که به امور غیبی و نهانی نزدیک‌تر است، ندارد. همچنین هر یک از این مراحل مناسبت‌های مخصوصی دارند؛ مثلاً صاحبانِ روح حیوانی، جنبش دارند و صاحبانِ عقل، حرکات موزون دست و همانگونه که عقلِ موسی(ع) توانایی درک افعال خضر(ع) را نداشت، عاقلان را نیز توانایی درک نشانه‌های ویژهٔ صاحبان روحِ وحی‌یاب نیست (د۲: ۳۲۶۰ ـ ۳۲۵۳). در بخشی دیگر اشاره می‌کند که وحیِ روحِ قدسی، ارزشی به مراتب بالاتر از عقل دارد و همانگونه که با وجود نصِ صریح قرآن و سنّت پیامبر(ص)، اقتدا به قیاس صحیح نیست، در صورت بهره‌گیری از وحیِ جان نیز نباید به عقل جزوی که از نظر رتبه و توانایی کمتر از جان و روح است، روی آورد:

مجتهد هرگه که باشد نص شناس اندر آن صورت نیندیشد قیاس
چون نیابد نص اندر صورتی از قیاس آنجا نُماید عبرتی
نصْ وحیِ روحِ قُدسی دان یقین وآن قیاسِ عقلِ جزوی تحتِ این
عقل از جان گشت با ادراک و فر روح او را کی شود زیر نظر؟
لیک جان در عقل تأثیری کند زآن اثر آن عقل تدبیری کند
(د۳: ۳۵۸۵ ـ ۳۵۸۱)

ویژگی دیگرِ جان، «مستور و نهان بودن» آن است و ظاهراً این ویژگی منجر شده که مولوی هنگامی که دربارهٔ «صورت و معنا» یا «ظاهر و باطن» سخن می‌گوید، از تن و جان نیز یاد کند و این دو مبحث را با یکدیگر درآمیزد:

سال‌ها این دوغِ تن پیدا و فاش روغنِ جان اندر او فانیّ و لاش
(د۴: ۳۰۳۲)
روح چون مِن أمرِ ربّی مُختفی است هر مثالی که بگویم منتفی است
(د۶: ۳۳۱۰)

در ابیات ذیل نیز به ویژگی‌های «بقا و جاودانگی» خورشیدِ جان اشاره شده که نظایر متعددی در مثنوی دارد:

جایِ تغییرات، اوصافِ تن است روحِ باقی، آفتابی روشن است
بی ز تغییری که **لا شرقیةٌ** بی ز تبدیلی که **لا غربیةٌ**
(د۴: ۳۷۸۹ ـ ۳۷۸۸)

«غیر قابل تصور و ادراک بودن» ظرفیت جان از دیگر ویژگی‌های شگفت انگیز جان است:

شمسِ جان کو خارج آمد از اثیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصور ذاتِ او را گُنج کو تا درآید در تصور مثل او
(د۱: ۱۲۲ ـ ۱۲۱)

«بی‌جهتی و بی‌وطنی و تمایل جانِ لامکان به بازگشتن به اصل خود و رهیدن از جسم» از دیگر اوصاف جان است:

لطفِ شاهنشاهِ جانِ بی‌وطن چون اثر کرده است اندر کُل تن؟
(د۱: ۲۸۲۵)

میلِ جان اندر حیات و در حَی است زآنکه جانِ لامکان، اصل وی است
(د۴: ۴۴۳۷)

همچنین «عرشی بودن جان و غریب و بیگانه بودنش در عالم ماده» از دیگر ویژگی‌هاست:

گوید ای اجزای پستِ فرشی‌ام غربت من تلخ‌تر، من عرشی‌ام
میلِ تن در سبزه و آب روان زآن بود که اصل او آمد از آن
(د۳: ۴۴۳۶ ـ ۴۴۳۵)

«برتری و دوری جان از جنسیّت داشتن و زن و مرد بودن» از دیگر اوصاف اشاره شده برای جان در مثنوی است:

لیک از تأنیث جان را باک نیست روح را با مرد و زن اِشراک نیست
از مؤنث وز مذکر برتر است این نه آن جان است کز خشک و ترست
(د۱: ۱۹۷۶ ـ ۱۹۷۵)

از دیگر ویژگی‌های جان، «بی‌نیازی به ابزار و علل» است. از نظر مولوی تن برای بقای خود نیازمند جان است اما جانِ برآمده از نفخهٔ روح الهی، همانند خداوند بی‌صورت و تن است (د۳: ۳۹۳۶ ـ ۳۹۳۵) و نیازی به جسم ندارد و فارغ از این ابزار و علل جسمانی است و دوست دارد به همان صورت نفخهٔ الهی نیز باقی بماند:

جان ز ریش و سَبلت تن فارغ است لیک تن بی‌جان بود مُردار و پست
(د۴: ۱۸۸۶)

از دید مولوی، جان، عز و فرِّ روحانی دارد و میل اندر ترقی، شرف، حکمت و علوم (د۴: ۴۴۳۹ ـ ۴۴۳۸) و جسم از این عزّ و میل بهره‌ای ندارد و بیشتر امور خوش دنیوی را می‌جوید. بی‌ارزشی تن نسبت به جان همچون بی‌ارزشی قطره در برابر دریاست. ارزش جسم، همراهی آن با جان است و تنِ بی‌جان، لاشه‌ای عفن بیش نیست؛ لذا «روحانی بودن و تمایل به تعالی و غذای حکمت و عشق حقیقی» از دیگر ویژگی‌های جان است که جسم از آن محروم است (د۴: ۱۸۸۰).

برخلاف تن که پاکی محدودی دارد، دل و جان به علت ارتباطش با دریای الهی، قدرت پاک کنندگی نامحدودی دارد که می‌تواند افراد تن آلود را در حوض خود پاک و خوش گرداند:

پاکی این حوض بی‌پایان بود پاکیِ اجسام کم میزان بود
زآنکه دل حوض است لیکن در کمین سوی دریا راه پنهان دارد این...
دل ز پایهٔ حوض تن گِلناک شد تن ز آب حوض دل‌ها پاک شد

گـردِ پایـهٔ حـوض دل گـرد ای پسـر هـان ز پایـهٔ حـوض تـن مـی‌کـن حـذر
(د۲: ۱۳۷۰ ـ ۱۳۶۳)

از دیگر ویژگی‌های جان که تن از آن محروم است، «توانایی درک و کشف اسرار» است. بعد از برخورد دُم گاو به مقتول بنی‌اسرائیل، وی زنده شده و قاتل خود را معرفی می‌کند و همین موجب بیان این نکته می‌شود که با کُشتن تن و نفس دنیایی، جانِ اسراردانِ آدمی زنده خواهد شد و پرده از نهانی‌ها برخواهد داشت (د۲: ۱۴۴۶ ـ ۱۴۴۲):

غفلت از تن بود، چون تـن روح شـد بینـد او اسـرار را بـی هـیچ بُـد
(د۳: ۳۵۶۶)

برخلاف این گفته که مولوی جان را آسیب‌پذیر و شکننده می‌داند (رک. کاکاوندی، ۱۳۹۲ : ۷۷-۳۹)، جان از نگاه مولوی هویت وحدانی و مستقل دارد، به‌گونه‌ای که نقصان اعضای جسم هم نمی‌تواند به آن آسیب بزند و این نیز از دیگر ویژگی‌هایی است که برای جان گفته شده:

جان نشد ناقص گر آن عضوش شکسـت کان به دستِ اوسـت، توانـد کـرد هسـت
(مولوی، ۱۳۹۳، د۶: ۱۵۷)

از نظر مولوی روحِ موجود در جسم، ساکن نیست و خاصیّت «روان و دوان بودن» دارد و هرچه این سیر و روانی انبوه‌تر باشد، روح از قشر و خاشاکِ اوهام و جسم و افکار زاید بیشتر رهایی می‌یابد. این دوان بودن روح اگر به مرحلهٔ تیز شدن برسد، غم درونی عارفان را زایل می‌گرداند و اگر به مرحلهٔ ممتلی و پُر شتاب بودن برسد، همهٔ صور و خاشاک را دور خواهد ریخت و تنها خود باقی خواهند ماند (د۲: ۳۳۰۲ ـ ۳۲۹۳).

۵. ارتباط جان با تن در مثنوی

این نکته که وجود انسان غیر از ساحت تن، ساحت دیگری با عنوان جان و روح دارد، موجب پدید آمدن مبحثی گسترده و مختلف‌النظر دربارهٔ ارتباط جان با تن در میان دانشمندان، فلاسفه، عرفا و عالمان دینی شده که پرداختن به این مباحث خارج از محدودیت این مقاله است. نگارنده در ادامه تلاش خواهد کرد تا با پرداختن به مبحث هبوط، به اوصاف و ویژگی‌های از دست داده و تازه یافتهٔ جان به هنگام نزول اشاره کند. همچنین بیان اینکه چگونه این جان نامحدود و متفاوت از جنس ماده و جسم، در تن محدود قرار گرفت و اینکه آیا در تلاقی این دو ساحتِ وجودی همیشه دشمنی و تقابل دیده می‌شود یا در کنار این رقابت، فواید، حکمت و رفاقتی نیز وجود دارد، از دیگر مباحثی است که

بدان خواهیم پرداخت.

۵-۱. هبوط و رقابت جان با تن و دنیا

طبق گفتهٔ مولوی، در عالم عدم مرغِ بی‌اندازهٔ جان به هنگام قرار گرفتن در قفسِ تن، دچار تردید و دو دلی بوده (د۱: ۱۴۵۹) و فسون و قصص الهی این شک و تردید را از بین برده و باعث استقرار جان در تن خاکی می‌شود:

مـــــرد گفـــــتش ای امیرالمـــــؤمنین جـــان ز بـــالا چـــون بیامـــد در زمـــین؟
مـرغ بـی‌انـدازه چـون شـد در قفـص؟ گفت: حق بر جان فسون خوانـد و قصـص
(د۱: ۱۴۴۷ ـ ۱۴۴۶)

اینکه فسون و قصص الهی دقیقاً به چه معناست، چندان مشخص نیست. صاحب *جواهرالاسرار* می‌نویسد: «یکی از این افسون‌ها این بود که گفت: برو که کَرَم من بدرقهٔ راه تو است و عنایت بیغایت من پشت و پناه تو. رفیق شفیق تو در سفر منم و نگاهدارندهٔ تو از خطر منم» (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج۲: ۵۱۶). لاهوری و اکبرآبادی این فسون و قصص الهی را همان «کُن وجودی» می‌دانند (لاهوری، ۱۳۸۱: ۱۱۳؛ اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج۱: ۱۹۲). گولپینارلی[1] (۱۳۷۴: ۲۵۳) نیز جز همان معنای ظاهری افسون و قصص چیز دیگری بیان نکرده است. فروزانفر می‌نویسد: «این تعلق [نفس به بدن] بفرمان خداست که فعل او معلول بهیچ علّت و غرضی نیست و همهٔ امور نسبت بفرمان و توان او مساوی و برابر است» (فروزانفر، ۱۳۶۱، ج۲: ۵۴۲).

آنچه که شارحان در معنای «فسون و قصص الهی» بیان کرده‌اند، چندان با ابیات پس و پیش و مثال‌های بعدی بیت مورد بحث همخوانی ندارد و به نظر می‌رسد متناسب‌ترین معنا همان «امر و فرمان الهی» اشاره شده توسط فروزانفر است. لذا، جانِ نامحدود و صافی به امر و فرمان الهی شک و تردید را در عالم ذر کنار نهاده و پس از گذر از منازل «جمادی»، «نباتی» و «حیوانی»، در نهایت در اقلیم «انسانی» و جسمِ محدود ساکن می‌شود و برخلاف عقل‌های اولین خود که در منازل پیشین یافته، در این مرحلهٔ انسانی به تعالی بیشتری می‌رسد و عاقل و دانا می‌گردد که این همان کمالی است که جان از سیر و هبوط خود دنبال می‌کند. منتهی نباید پنداشت که این مرحله، غایتِ کمال روح است؛ چراکه در همین مرحله نیز عقلِ جان، پُر حرص و طلب است و باید با «اجتهادِ گرم» از این ویژگی‌های منفی

1. Gölpınarlı

رهایی یافته و به عقل شگفت‌انگیز دیگری دست یابد تا هم از امور غیبی و نهانی آگاه شود و هم به ماجرای سفر و گذر از اطوار و منازل هبوط و حتی پیشتر از آن و زمانی که در عالم ذر میان جان‌ها اتحاد برقرار بوده و مولوی از آن با تعبیر «اتحادِ ماجرا» یاد می‌کند، واقف گردد. منتهی همانگونه که یک فرد در عالم رویا، دنیایِ خواب خود را حقیقی می‌پندارد و از دنیای بیداری چیزی به یاد نمی‌آورد، جان و روحِ مانده در مرحلهٔ انسانی و دنیایِ خواب‌گون نیز هیچ چیزی از موطن و مسکن حقیقی خود و اطوار عبور کرده به یاد ندارد و بدون آنکه از راز و دلیل آن آگاه باشد، علاقه‌ای مختصر نسبت به برخی موارد از خود نشان می‌دهد؛ مانند علاقهٔ افراد به گل‌ها و گیاهان که ریشه در عبور آنها از مرحلهٔ نباتی دارد (مولوی، ۱۳۹۳، د۴: ۳۶۴۹ ـ ۳۶۳۲). در هر صورت، پس از سُکنی گزیدن جان در جسم، جسم اوصافِ نیک دیگر جهانیِ جان را دزدیده و اوصاف جدید جسمانی و این دنیایی همچون: خشم، حرص، طلب و... را بر وی می‌پوشاند و همین امر منجر به غمگینی، زاری و داغداری جان می‌شود؛ منتهی هر کسی را یارای به یاد آوردن خطاب عالم ذر و موسیقی الحان گوش‌نواز الهی (د۴: ۷۳۸ ـ ۷۳۷)، اطوار و منازل هبوط (د۳: ۱۲۹۰) و شنیدن نالهٔ هجر و فراقِ جان نیست و تنها با فناست که آدمی می‌تواند صدای نالهٔ فراق جان هبوط کرده را دریابد و تلاش نماید تا جان را از خانهٔ دنیا و تن نجات دهد. البته با جایگزین شدن چشم و حس باطن‌بین یا همان نورِ حق به جای حس حیوانی، جان تمایل و راه خود به سوی الله را بازخواهد یافت و در مسیر صحیح قرار خواهد گرفت:

نورِ حق بر نورِ حس راکب شود آنگهی جان سوی حق راغب بود
(د۲: ۱۲۹۰)

جدا از زکاتِ جان و فنا که بیشتر حکایت از تلاش فردی دارد، مولوی برای رهایی از این تردید و بیراهی و رها شدن تن و دنیا از دست و پای جان و رفتن آن به اوج به مقصد اصلی، علاوه بر شامل شدن به «جذبهٔ الهی» (د۵: ۲۰۴۵)، قدم نهادن بر مسیری را توصیه می‌نماید که رهیدگان از قید تن و دنیا و حس ظاهر رفته‌اند.

علاوه بر «خشم»، «حرص» و «خرسندی»، در ضمن گفتگوی موسی(ع) با فرعون نیز می‌توان دید که به‌واسطه حضور جان در این جسم بی‌ارزش، اوصاف دیگری همانند: «غرور»، «تکبر» و «جاه» بر جان بار شده که با رفتن جان از تنِ خاکی نابود خواهد شد (د۴: ۲۳۱۸ ـ ۲۳۱۴). علاوه بر این موارد، مولوی از نفس اماره به عنوان دشمنِ جان یاد کرده و زنده شدن آن را برابر با مُردن جان دانسته و معتقد است

ترک هواهای نفسانی و دنیایی به مثابهٔ طنابی است که می‌تواند جان گرفتار در چاه دنیا و تن را به مکان اصلی خود بکشاند و بالا ببرد:

هین سگ نفس تو را زنده مخواه کاو عدوِّ جان تُست از دیرگاه
(د۲: ۴۷۴)

عُروة الوثقی است این ترکِ هوا برکشد این شاخْ جان را بر سما
(د۲: ۱۲۷۴)

از دید مولوی میان تن و جان رابطهٔ دوسویهٔ متضاد وجود دارد و این دو تأثیر ژرفی بر یکدیگر دارند و می‌گذارند:

ذِلّةُ الْأَرْواح مِنْ أشْباحِها عِزّةُ الأَشْباحِ مِنْ أَرْواحِها
(د۴: ۸۴۸)

تنِ سُفلی و ارضی که سرچشمهٔ غفلت و غم و کاهلی و تاریکی است و اسباب روی آوردن به ظاهر و علت و صورتِ اهل خود را فراهم می‌کند، به مثابهٔ غل و زنجیرِ جان تلقی می‌گردد و تا جان این پای‌بند را با خود به همراه دارد و به سوی خداوند متمایل نیست، قطعاً جان بودن را رها کرده و به زیِّ تن درآمده و این همان خواری جان و روح (د۳: ۳۵۷۵ ـ ۳۵۶۶) است. اینکه مولوی «جسمِ پاکان عین جان افتاد صاف» (د۱: ۲۰۰۰) را برای اولیای خدا و «جانِ دشمن دارشان جسم است صِرف» (د۱: ۲۰۰۲) را برای دشمنان اولیا ذکر می‌کند، دقیقاً به رویکرد متفاوت افراد در عزیز یا خفیف کردن جان در همراهی با تن و یا همراه کردن تن با جان اشاره دارد:

جان ناکرده به جانان تاختن گر هزاران است، باشد نیمْ تن
(د۳: ۲۶۰۸)

منتهی با جدایی اوصاف جسمانی از روح و جان و با یافتن حقیقت از سوی فردِ محقق، جان که در روز ألست آن حقیقت را دیده، نشانه‌های حقیقت را صحیح می‌یابد و به دنبال آن می‌رود و همین باعث می‌شود تا با پریدن و ارتقا، چشمانش روشن گشته و اسرار را دریافته و سلوکش تندتر شده و در نهایت دنباله‌رُو بودن جسم را رها کرده و جسم را به جان تبدیل کند و اوج بودن خود را بازپس گیرد:

چشم تو روشن شود، پایت دوان جسم تو جان گردد و جانَت روان
(د۲: ۲۹۸۲)

گـر تـن خـاکی غلـیظ و تیـره اسـت صیقلش کن، زآنکه صـیقل‌گیـره اسـت
تـــا درو اشـــکالِ غیبـــی رُو دهـــد عکـس حُـوری و مَلَـک در وی جهـد
(د۴: ۲۴۷۴ ـ ۲۴۷۳)

۵-۲. از رقابت تا رفاقت جان و تن

گرچه پس از استقرار جان و روح در تن دنیایی، جان ویژگی‌هـای نیـک خـود را از دسـت مـی‌دهـد و لباسی از اوصاف زشت را پذیرا می‌شود و همین امر منجر به ستیز و تقابل این دو با یکدیگر می‌گـردد و جان می‌کوشد تا از طلسمِ تن و اوصافش رهایی یابد و به مکان و ویژگی‌های دیرین خود بازگردد، امـا ابیات دیگری در مثنوی هستند که چنـدان رنـگ و بـوی رقابـت از آنهـا بـه مشـام نمـی‌رسـد و مولـوی برخلاف گفته‌های پیشین خود، فواید همنشینی جان و تن را بازگو کرده و به رفاقت میان این دو اشـاره می‌نماید. در ضمن گفتگوی رسول روم و عُمر، چرایی حبسِ جان در گِل تن پرسیده مـی‌شـود. گرچـه عُمر آشکارا به پرسش فرستادهٔ روم پاسخ نمی‌دهد، اما با بیان این مطلب که وقتـی آدمِ جـزوی بـا مقیّـد کردن معنا در لفظ فایده‌ای دنبال می‌کند، بی‌شک خداوند نیز فایده‌ای از آوردن روح صـافی در جسـم تیره دارد (د۱: ۱۵۲۸ ـ ۱۵۱۵). گرچه مولوی مسألهٔ تعلـق نفـس بـه بـدن و سِرّ آن را از مقولـهٔ حکمـت مجهوله می‌داند و افعال حق را مُعَلّل به اغراض نمی‌داند و اسناد آن را بـه غایـت و غـرض عـادی جـایز نمی‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۶۲۱)، اما از خلال برخی اشارات مثنوی می‌توان نکاتی دربـارهٔ علـت ایـن رفاقت جان و تن به‌دست آورد. صاحب *لب لباب* نیز با پی بردن به وجـود ایـن رفاقـت مـی‌نویسـد: «ای عزیز چون دانستی که بدن ضدِّ روحست این را نیز بدان که دست قدرت این مـرغ شـریف را در قفـس کثیف این بدن بند کرده‌اند جهت حکمتی چند که بعضی گفتنی است و بعضی دانستنی و این تن آلتـی است مر روح را در اکتساب کمالاتی که بی‌آلت آن کار از او برنیاید» (کاشفی، ۱۳۱۹: ۳۶۶).

در ابیاتی از دفتر چهارم، «نمایان شدن پاکی یا ناپاکی جان‌ها»، «رسیدن جان به کمال» و نیز «تمایل خداوند در نمایان ساختن ذات مخفی و علم خود» از جمله علت‌های نزول جان در تن و خلق مخلوقات آورده شده‌است. به عبارتی، از دید مولوی همان‌سان که حضرت موسی(ع) دانه‌ای را کاشت و در مرحلهٔ کمال و پختگی آن را برداشت کرد، جان و روح نیز می‌بایست در جسم افراد نهان می‌گشتند تا به مرحلهٔ کمال رسیده و قدرت درونی خود را نمایان سازند. این فایدهٔ ظهور کمالات جان، به‌گونه‌ای در ضمن گفتگوی رسول روم و عُمر نیز دیده می‌شود که زرین‌کوب بدان اشاره کرده‌است (رک. زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۶۲۱). از طرفی درون کالبد یکسان آدمیان، جان‌های متفاوتی وجود دارد و تنها با

مرگ است که می‌توان نیک و بد بودن آن را دانست. لذا دلیل ویران نمودن موجودات خلق شده از سوی خداوند، تمییز همین ارواح پاک و ناپاک است:

در خلایـق رُوح‌هـای پـاک هسـت روح‌هـای تیـرهٔ گِلْنـاک هسـت
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه در یکـی دُرَّسـت و در دیگـر شَـبَه
واجب است اظهـار ایـن نیـک و تبـاه همچنانـک اظهـار گنـدم‌هـا ز کـاه
بهـر اظهـار اسـت ایـن خلـقِ جهـان تـا نمانَـد گـنج حکمـت‌هـا نهـان
(مولوی، ۱۳۹۳، د۴: ۳۰۲۸ ـ ۳۰۲۵)

در ابیاتی دیگری، مولوی اشاره می‌کند که گرچه حواس و اوصاف جسمانیِ آدمی ناتوان از درک امور ماورایی است، اما درون جسم یک قدرت عظیم نهفته است که با پرورش یافتن و از قوه به فعل درآمدن، می‌تواند بسی از امور نهانی و اسرار الهی را دریابد (د۴: ۳۷۶۷ ـ ۳۷۵۹). در این بخش نیز «کمال یافتن جان در تن و لایقِ تقدیم به پادشاه ازلی شدن» (د۴: ۱۵۶۴) از فواید همنشینی و رفاقت جان با جسمی است که بسترِ جان است و مقدمات پرورش و ارتقای جان را فراهم می‌سازد. «ارتباط میان نفس و بدن به صورت ملازمت است. البته نه همچون همراهی دو امر اضافی و نه همراهی دو معلول یک علت در وجود که میان آنها ارتباط و وابستگی نیست، بلکه همچون همراهی دو شیئی که به نحوی ملازم یکدیگرند» (شیرازی، ۱۳۸۰، ج۸: ۴۳۸). همچنین گِل جسمانی قبل از خلقت رضا داده به آنچه که خداوند بر وی رقم زند و همین باعث شده که باری‌تعالی فضیلتی به خاکِ تن دهد که با وجود ظاهر غبارآلود، درونی پُر نور داشته باشد. این درون پُر نور اشاره دارد به جانْ‌روشنان و شاهانِ معنوی همچون رسول الله(ص) که خداوند به عمد آنها را از درون جسم تیره پدید می‌آورد تا کور و شرمنده سازد آنهایی را که به قدرتش اعتقاد ندارند و این نیز از دیگر علل و فواید رفاقت جان با تن است (مولوی، ۱۳۹۳، د۴: ۱۰۰۶ ـ ۹۹۹). در ابیات زیر مولوی به زیبایی به لجاج (همان رقابت) و نیاز (همان رفاقت) و حکمت ازدواج این دو ضد با یکدیگر اشاره می‌کند:

حِکمـت ایـن اضـداد را بـا هـم ببسـت ای قصاب این گِردْ ران با گـردن اسـت
روح بـی‌قالـب ندانـد کـار کـرد قالـب بـی‌جـان فسـرده بـود و سـرد
قالبـت پیـدا و آن جانـت نهـان راست شد زین هـر دو اسباب جهـان...
حکمتـی کـه بـود حـق را ز ازدواج گشـت حاصـل از نیـاز و از لَجـاج
(د۵: ۳۴۲۸ ـ ۳۴۲۲)

با دقّت در این ابیات مشخص می‌شود که علی‌رغم تضاد و لجاج حاکم میان جان و تن، این دو به یکدیگر نیازمند هستند و ازدواجِ جان با تن نه عملی بیهوده، بلکه امری حکیمانه است و باری‌تعالی با آشتیِ ضدها، محقق کردن هدفی را دنبال می‌کرده است. البته باید گفت اینکه «تنِ بی‌جان بُوَد مُردار و پست»، نکته‌ای بدیهی است اما این نکته که «روح بی‌قالب نداند کار کرد»، درست نقطهٔ مقابل بی‌نیازی جان به تن است که بارها در مثنوی آمده و بعید است که مولوی ابیاتی همچون:

جـان مجـرّد گشـته از غوغـای تـن مـی‌پـرد بـا پَـرِّ دل بـی پـایِ تـن

(د۵: ۱۷۲۱)

را به یاد نداشته باشد و چنین سخنی را بیان کند. با توجه به اشارات مولوی در خصوص بی‌نیازی جانِ ربّانی به ابزار تن، یا باید بگوییم در این بخش مراد وی جانِ حیوانی است که با همراهی و بودن در کنار تن، اسباب جهان را سامان می‌دهد و این از دیگر حکمت‌های نزول جان در تن است؛ یا اینکه باید گفت مولوی معنای دیگری از واژهٔ «کار» مد نظر دارد و آن این است که «کار» همان رفتاری است که آدمی از طریق آن می‌تواند از تباهی و نابودی صرف رهایی یابد و با رضایت کامل قدم در وادی فنا و عالم معنا بگذارد (د۳: ۴۶۰۸) و به رزق و روزی معنوی دست یابد و چون اولیا و عارفان الهی این ویژگی را دارند، مولوی آنها را «مردِ کار» (د۳: ۱۱۴۹؛ د۵: ۲۱۸۲) می‌نامد. با این معنا گویا مولوی در مصراع «روح بی‌قالب نداند کار کرد»، به نیازمندی جان به تن در جهت کمال یافتن و بالقوه شدن برای صعود به عالم معنا و بازگشتن به اصل و منشأ خود یعنی جان الهی اشاره دارد. به هرحال می‌توان دید که در این بخش نیز مولوی به دو حکمت ازدواج جان با تن یعنی «راست شدنِ اسباب جهان» و «کمال و قوت‌یابی جان در بازگشت به نفخهٔ الهی» اشاره کرده است.

٦. نتیجه‌گیری

با بررسی «جان» در مثنوی دریافتیم که این موضوع و واژه در منظومهٔ فکری مولانا جایگاهی محوری و چندبُعدی دارد و مولوی این واژه را در معانی «روح»، «اولیای الهی»، «ذات الهی»، «جن»، «باطن» و «دل و عقل» به‌کار برده‌است. همچنین، بیان سلسله مراتب جان در مثنوی (از جان حیوانی تا جان انبیا و اولیا و در نهایت جانِ جان) بیانگر دیدگاه تکاملی مولوی در حیطهٔ سیر روح و بازتابی از سیر نزول و صعود وجود است و وی صرفاً طبقه‌بندی توصیفی از جان ارائه نمی‌دهد، بلکه نقشه‌ای عملی برای سلوک وجودی را نیز بیان می‌کند تا از این طریق اشاره کند که ارزش جان به میزان

آگاهی آن از اسرار غیبی و نزدیکی به مبدأ هستی است و هر مرتبه از جان، به مثابهٔ پلی به سوی تعالی محسوب می‌شود. همچنین دریافتیم که مولوی برای جان ویژگی‌های ممتازی همچون: گستردگی و نامحدودی، جسمانیة الحدوث نبودن، آوازِ وحیانیِ داشتن، بقا و جاودانگی، غیر قابل تصور و ادراک بودن، بی‌وطنی و بی‌جهتی و تمایل داشتن به بازگشتن به اصل خود و رهیدن از جسم، عرشی بودن، دور بودن از هرگونه جنسیّت داشتن، بی‌نیازی به ابزار و علل، تمایل به تعالی و غذای حکمت و عشق حقیقی، توانایی درک و کشف اسرار و... برمی‌شمارد که بیشتر آنها در تقابل با صفات تن قرار می‌گیرد. اگرچه مولوی در مواضعی از اثر خود به تقابل جان و تن تأکید می‌کند و معتقد است که جان به هنگام هبوط، اوصاف خود را از دست داده و ویژگی‌های منفی دنیا و تن همچون: خشم، حرص، طلب، غرور، تکبر، جاه و... را یافته و برای رهایی از این موارد چاره‌ای جز شامل شدن به جذبهٔ الهی و طی کردن مسیر فنا به کمک مردان الهی ندارد اما رابطهٔ جان و تن در مثنوی صرفاً مبتنی بر تقابل نیست؛ بلکه از منظر مولوی، این هم‌نشینی علی‌رغم رقابت ذاتی، از حکمتی متعالی نیز برخوردار است و تن به‌مثابهٔ بسترِ پرورش جان عمل می‌کند و رفاقت این دو، زمینهٔ تحقق اهداف الهی همچون: نمایان شدن پاکی یا ناپاکی جان‌ها، نمایان شدن ذات مخفی و علم الهی، کمال یافتن جان در تن و لایقِ تقدیم به پادشاه ازلی شدن، راست شدنِ اسباب جهان و قوت‌یابی جان در بازگشت به نفخهٔ الهی را فراهم می‌سازد.

کتابنامه

ارسطو. (۱۳۶۹). *دربارهٔ نفس*. ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی. چاپ سوم. تهران: حکمت.

اسکندری، حمیدرضا. (۱۳۸۷). «نفس و عوامل مؤثر در تکامل آن از دیگاه سهروردی». *مطالعات اخلاق کاربردی*. دورهٔ ۴. شمارهٔ ۱۲. صص: ۱۲۲-۱۰۰.

افلاطون. (۱۳۶۶). *دورهٔ آثار افلاطون*. ترجمهٔ محمّدحسن لطفی و رضا کاویانی. جلد ۱. تهران: خوارزمی.

اکبرآبادی، ولی‌محمّد. (۱۳۸۶). *شرح مثنوی مولوی*. به اهتمام ن. مایل هروی. جلد ۱. چاپ دوم. تهران: قطره.

تقوی، محمّد. (۱۳۷۷). «جسم و جان در مثنوی مولانا». *نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد*. شمارهٔ ۴۱ و ۴۲. صص: ۱۰۵-۶۹.

تلمذ حسین. (۱۳۱۶). *مرآت المثنوی*. تهران: نشر ما.

چیتیک، ویلیام. سی. (۱۳۸۳). *طریق صوفیانه عشق*. ترجمهٔ مهدی سررشته داری. تهران: مهراندیش.

خوارزمی، کمال‌الدین حسین. (۱۳۸۴). *جواهرالاسرار و زواهرالانوار*. تصحیح و تحشیه محمّدجواد شریعت. ۴ جلد. تهران: اساطیر.

دیباجی، سیدمحمّدعلی. (۱۳۸۵). «نوآوری‌های ابن‌سینا در علم النفس». *پژوهش‌های فلسفی‌کلامی*. دورهٔ ۸. شمارهٔ ۲۹. صص: ۸۹-۵۳.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *سرّ نی*. چاپ هفتم. تهران: علمی.

زمانی، کریم. (۱۳۸۳). *میناگر عشق*. چاپ دوم. تهران: نی

زمانی، کریم. (۱۳۸۷). *شرح جامع مثنوی معنوی*. دفتر اول. چاپ بیست و ششم. تهران: اطلاعات.

شیرازی، صدرالدین محمّد. (۱۳۸۰). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای. جلد ۸. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵۶). *اخلاق ناصری*. به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

عبدالحکیم، خلیفه. (۲۵۳۶). *عرفان مولوی*. ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلایی. چاپ سوم. تهران: سپهر.

عزیزی علویجه، مصطفی. (۱۴۰۳). «حقیقت جان‌شناسی و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی». *فلسفه اسلامی*. سال ۱۰. شمارهٔ ۱۸. صص: ۹۷-۷۵.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). *شرح مثنوی شریف*. ۳ جلد. تهران: زوار.

کاشفی، ملاحسین. (۱۳۱۹). *لب لباب مثنوی*. با مقدمهٔ سعید نفیسی. تهران: بنگاه افشاری.

کاکاوندی، فریبا. (۱۳۹۲). «بررسی معنایی مفهوم جان در مثنوی معنوی با رویکرد متنی». به راهنمایی سوسن جبری. *پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد*. دانشگاه رازی: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.

گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۴). *نثر و شرح مثنوی شریف*. ترجمه و توضیح توفیق سبحانی. جلد ۱. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

لاهوری، محمّدرضا. (۱۳۸۱). *مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی*. تصحیح و تعلیق رضا روحانی. تهران: سروش.

محمّدی، حسین و همکاران. (۱۳۹۳). «بررسی دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن». *حکمت معاصر*. سال ۵. شمارهٔ ۱. صص: ۱۳۱-۱۰۹.

مشرّف، مریم. (۱۳۸۴). *نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی*. تهران: ثالث.

موسوی، بی‌بی صفیه؛ مظفری، علیرضا و رزمجو، شیرین. (۱۳۹۹). «بررسی روابط بینامتنی تمثیل های جان با جسم و جهان در متون عرفانی (مورد مطالعه: کشف الاسرار میبدی، مثنوی های عطار و مولوی)». *مطالعات عرفانی*. شمارهٔ ۳۲. صص: ۲۹۶-۲۷۳.

مولوی، جلال‌الدین محمّد. (۱۳۹۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد. ا. نیکلسون؛ تصحیح مجدد و ترجمهٔ حسن لاهوتی. ۴ جلد. تهران: میراث مکتوب.

نافلی شهرستانی، مریم و آقاحسینی، حسین. (۱۴۰۲). «تحلیل بلاغی کلان استعاره‌ها و خرده‌استعاره‌های مفهومی جان در مثنوی معنوی». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*. دورهٔ ۱۶. شمارهٔ ۹۰. صص: ۲۶۹-۲۴۹.

نثری، موسی. (۱۳۲۷). *نثر و شرح مثنوی*. جلد ۱. تهران: کُلاله خاور.

همائی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶). *مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید؟*. چاپ نهم. تهران: هما.

References

Abdul Hakim, K. (1977). *The Mysticism of Rumi* (A. Mohammadi & A. Miralaei, Trans). 3rd ed. Tehran: Sepehr. (In Persian).

Akbarabadi, V.M. (2007). *Sharh-e Masnavi-ye Mowlavi* (N. Mayel Heravi, Ed.). Vol. 1. 2nd ed. Tehran: Ghatreh. (In Persian).

Aristotle. (1990). *On the Soul* (A. M. Davudi, Trans). 3rd ed. Tehran: Hekmat. (In Persian).

Azizi Alavijeh, M. (2024). The reality of the science of the soul, its strategies and consequences from Rumi's perspective. *Islamic Philosophy*. 10(18), 75–97. (In Persian).

Chittick, W.C. (2004). *The Sufi Path of Love.* (M. Sarreshtedari, Trans). Tehran: MehrAndish. (In Persian).

Dibaji, S.M.A. (2006). Ibn Sina's innovations in psychology. *Philosophical-Theological Research.* 8(29), 53–89. (In Persian). https://doi.org/10.22091/pfk.2006.276

Eskandari, H.R. (2008). The soul and factors affecting its perfection from Suhrawardi's perspective. *Journal of Applied Ethical Studies*. 4(12), 100–122. (In Persian). https://doi.org/ 10.22081/jare.2008.66018

Foruzanfar, B. (1982). *Sharh-e Masnavi-ye Sharif.* 3 Vols. Tehran: Zavvar. (In Persian).

Gölpınarli, A. (1995). *Prose and Commentary of the Masnavi* (T. Sobhani, Trans). Vol. 1. 2nd ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian).

Homayi, J. (1997). *Mowlavi-Nameh: What does Rumi say?* .9th ed. Tehran: Homa. (In Persian).

Kakavandi, F. (2013). *A semantic study of the concept of the soul in the Masnavi with a textual approach. Master's thesis*. Razi University. (In Persian).

Kashefi, M. H. (1940). *Lob-e Lobab-e Masnavi*. with an introduction by S, Nafisi. Tehran: Bongah-e Afshari. (In Persian).

Kharazmi, K.H. (2005). *Jawaher al-Asrar va Zawaher al-Anwar* (M.J. Shari'at, Ed.). 4 Vols. Tehran: Asatir. (In Persian).

Lahouri, M. (2002). *Mokashafat-e Razavi dar Sharh-e Masnavi-ye Ma'navi.* R. Ruhani, Ed. Tehran: Soroush. (In Persian).

Mohammadi, H., et al. (2014). A comparative study of Mulla Sadra and John Hick's views on the soul-body relation. *Contemporary Wisdom*. 5(1), 109–131. (In Persian).

Mosharraf, M. (2005). *Semiotics of Mystical Interpretation*. Tehran: Sales. (In Persian).

Mousavi, S., Mozaffari, A., & Razmjoo, S. (2020). A study of the intertextual relationships of the macro-metaphors of the soul with the body and the world in mystical texts (Case study: Kashf al-Asrar of Maybudi, Attar and Rumi's Masnavi). *Mystical Studies*. *(32)*, 273–296. (In Persian).

Nafeli Shahrestani, M., & Aghahosseini, H. (2023). A rhetorical analysis of the macro-metaphors and micro-metaphors of the concept of the soul in the Masnavi. *Stylistics of Persian Poetry and Prose (Bahar-e Adab).* 16(90), 249–269. (In Persian). https://doi.org/10.22034/bahareadab.2023 .16 .7085

Nasri, M. (1948). *Prose and Commentary of the Masnavi.* Vol. 1. Tehran: Kolale Khavar. (In Persian).

Plato. (1987). *The Complete Works of Plato* (M.H. Lotfi & R. KavianI, Trans). Vol. 1. Tehran: Kharazmi. (In Persian).

Rumi, J. M. (2014). *The Masnavi*. R.A. Nicholson, Ed. (H. Lahuti, Rev. Trans). 4 Vols. Tehran: Miras-e Maktub. (In Persian).

Shirazi, S.M. (2001). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah. Under the supervision of S.M .Khamene'i.* Tehran: The Sadra Islamic Philosophy Research Center. (In Persian).

Taghavi, M. (1998). Body and soul in Rumi's Masnavi. *Journal of the Faculty of Theology, Mashhad*. No. 41-42, 69–105. (In Persian).

Talammoz Hossein. (1937). *Mer'at al-Masnavi*. Tehran: Nashr-e Ma. (In Persian).

Tusi, K.N. (1977). *Akhlaq-e Naseri*. Tehran: Kharazmi Publications. (In Persian).

Zamani, K. (2004). *Minagar-e Eshq.* 2nd ed. Tehran: Ney. (In Persian).

Zamani, K. (2008). *Sharh-e Jame'e Masnavi-ye Ma'navi.* Vol. 1. 26th ed. Tehran: Ettela'at. (In Persian).

Zarrinkoob, A. (1999). *Serr-e Ney.* 7th ed. Tehran: Elmi. (In Persian).